CADERNOS AH!

#38

GRAMSCI, O LIVRE MERCADO DAS IDEIAS E A EPISTEMOLOGIA DA EXTREMA-DIREITA (PARTE I)

CARLOS CARUJO

Gramsci, o livre mercado das ideias e a epistemologia da extrema-direita (parte I)
Carlos Carujo

Revisão: Soraia Simões de Andrade
Paginação: Fernando Ramalho
Fotografia da capa: autor desconhecido, *Antonio Gramsci*, início dos anos 1920

Carlos Carujo é professor de Filosofia e tradutor.

Março de 2026

www.muralsonoro.com
muralsonoro.info@gmail.com

§ 1- Baixa de Manhattan, manhã de 12 de Agosto de 1918. Um grupo de imigrantes russos nos Estados Unidos da América lança milhares de panfletos da janela do quarto andar de uma fábrica de chapéus. Nuns, em inglês, denunciava-se a hipocrisia da intervenção militar norte-americana na Rússia no quadro do apoio dos "aliados" ao exército contra-revolucionário branco na guerra civil que se seguiu à revolução de Outubro. Noutros, em iídiche, criticava-se a produção de armas para atacar os bolcheviques e acrescentava-se um apelo a uma greve geral para a parar.

As autoridades ficaram alarmadas com a escala de uma distribuição que se prolonga por vários dias e chegaram a suspeitar que uma grande organização pudesse até ter acesso a aviões. Só uma detenção fortuita resultou na prisão do punhado de subversivos que tinha tomado a iniciativa e que foram democraticamente espancados nos interrogatórios que se seguiram. Um deles morreu na sequência disso. Os

outros foram condenados a penas de 15 e 20 anos de prisão, acusados de violar o *Sedition Act* que restringia a liberdade de criticar o esforço de guerra norte-americano.[1]

Um recurso, com Jacob Abrams como primeiro peticionário, leva o caso ao Supremo Tribunal, baseado no argumento da violação do direito à liberdade de expressão protegido pela Primeira Emenda à Constituição dos EUA. Por sete votos contra dois, as condenações foram mantidas. John Hessin Clarke, redator da opinião maioritária, considerou que havia "perigo iminente" de serem causados "imediatamente certos males substantivos que os Estados Unidos constitucionalmente podem tentar prevenir".

Do lado dos juízes vencidos, é Oliver Wendell Holmes Jr. quem objecta que a acusação não conseguiu provar qualquer intenção específica de causar os danos de que foram acusados, nomeadamente "prejudicar ou dificultar os Estados Unidos na condução da guerra". Vinque-se que se tratava de uma oposição à intervenção militar na Rússia e não à guerra com a Alemanha, o objecto central do *Sedition Act*.

Este, convém realçar, não se mostrava minimamente simpatizante das ideias redigidas naqueles materiais de

1 Sobre o julgamento e as suas consequências na jurisprudência norte-americana a bibliografia é vasta. Sobre a vida dos acusados ver: Zosa Szajkowski, *Double Jeopardy – The Abrams Case*, American Jewish Archives, 23, páginas 6 a 31, 1971.

propaganda. Pelo contrário, menorizava o seu perigo, caracterizando-os como "panfletos tolos" lançados por "pobres e insignificantes anónimos". Por isso, argumentava, teriam possibilidades muito ínfimas de conseguir o propósito de influenciar a população em geral.

Mas se os dois saíram claramente derrotados da votação, Holmes acabaria por se tornar vencedor a longo prazo, inscrevendo o seu nome na jurisprudência futura do país mais poderoso do mundo. Isto porque, para além da suposta irrelevância destes contestatários, o que Holmes defendeu sobre o caso, esquecido já este contexto e as vidas destes prisioneiros, vai ganhar asas no debate político-legal norte-americano sobre liberdade de expressão.

§ 2- "O bem supremo desejado é melhor alcançado por um livre comércio de ideias – o melhor teste da verdade é o poder do pensamento de se fazer aceitar na competição do mercado". Esta frase, com a qual Holmes justifica naquele caso o direito à liberdade de expressão, é apontada como o pontapé de saída para uma constelação de teorias que se baseiam na tese do "mercado das ideias" (aqui escrita como *free trade in ideas*, a maior parte das vezes indicada pela expressão *marketplace of ideas* e em poucos casos por *free market of ideas*).

Ironicamente, o juiz que iniciou a tendência usou a ideia uma vez e nem se mostrava nos seus escritos muito

adepto da teoria da verdade que se lhe colou. Mas as utilizações que se lhe seguiram durante décadas estabeleceram toda uma argumentação que, para usar a linguagem dos seus defensores, repetida avulsamente em várias fontes, pressupõe que "a verdade surgirá da competição de ideias num discurso público livre e transparente" e que "as ideias e ideologias serão seleccionadas de acordo com a sua superioridade ou inferioridade e ampla aceitação por parte da população". Por outras palavras, as ideias dominantes de uma época serão as melhores possíveis se o tal do "mercado livre" estiver a funcionar correctamente. Isto é, sem entraves.

Trata-se daquilo a que poderíamos chamar uma teoria liberal da verdade, nunca enunciada abertamente pelos liberais clássicos, que vai prosperar no debate jurídico. Um uso que explode quantitativamente desde os anos 1960 até aos 2000, como ilustra uma análise no Books Ngram Viewer da Google (que é uma fonte muito limitada sobre a ocorrência de termos em livros), passando dos debates jurídicos a círculos políticos e intelectuais liberais.

O que é que esta teoria liberal da verdade dizia estar a fazer? Sobretudo a estabelecer uma base para defender a liberdade de expressão a partir do seu presumido mérito para alcançar a "verdade". Isto é, para além do valor intrínseco que pudesse ter por si só.

O que acaba por fazer?

– Oculta as estruturas de poder e as dinâmicas sociais por detrás da produção e reprodução da opinião, do conhecimento e dos saberes;

– Naturaliza ideias dominantes como as verdadeiras (pois se ganharam no jogo justo da concorrência é porque merecem…);

– Estabelece o "mercado livre" (e o mercado nunca pode ser por definição livre porque é um conjunto de relações de poder) e a "concorrência" como o quadro mental para pensar não apenas a economia, mas igualmente o encontro/confronto de ideias.

Ao fazê-lo, oscila entre o apelo à racionalidade e o pensamento mágico. Ou seja, por um lado, a metáfora do mercado livre implica a imposição de uma grelha de leitura ultra-racionalizante: assim como há quem acredite (ou queira fazer acreditar) que o mercado é um jogo em que "agentes económicos" fazem escolhas sobretudo "racionais", também aqui o mesmo aconteceria com o acréscimo de que seria o "poder do pensamento de se fazer aceitar" a ser determinante na contabilidade final, sem mais.

Pelo que, por outro lado, este pseudo-racionalismo se combina com componentes mágicas já que, como escreve Frederick Schauer, "tal como a "mão invisível" de Adam

Smith vai garantir que os melhores produtos vão emergir da livre competição, também uma mão invisível vai garantir que as melhores ideias vão emergir quando é permitido que todas as opiniões compitam livremente."[2]

Note-se igualmente que a noção do livre mercado das ideias, vertida inicialmente em texto com um objectivo argumentativo bem limitado mas extrapolada mais tarde como se fosse uma teoria universal e acabada, para além de ser idealista e de apagar as injustiças sociais e diferenças de acesso aos mecanismos de produção e reprodução de ideias, remete para um essencialismo. Apresenta uma "verdade" que, apesar de nunca definida pelo autor ou por quem passou a utilizar a sua frase, se mostra como única e um objectivo final, sendo a liberdade de expressão instrumental epistemicamente. Apesar de, por outro lado, acabar por ser limitada a um factor a entrar numa equação jurídica (e política) sobre o "perigo" efectivo das ideias subversivas: dentro da regra do mercado livre das ideias sempre esteve presente esta excepção.

Assim, tanto o perigo é um limite da tese quanto a tese é uma fórmula que serve como uma espécie de esconjuro desse perigo: alguns crentes no mercado livre das ideias pareciam supor que "ideias perigosas" nunca poderiam vencer

2 Frederick Schauer, *Free Speech: A Philosophical Enquiry,* Cambridge University Press, 1982, página 161.

num jogo que fosse justo. Isto apesar de, por exemplo, na Alemanha, o partido nazi vir a ser fundado três meses depois da votação da sentença do caso Abrams versus Estados Unidos. E do caminho que este trilhou ser no mínimo difícil de compreender a partir de um enquadramento deste tipo.

Sublinhe-se portanto, desde já, que este ideal é mais do que insuficiente para abordar sequer a complexidade do processo de circulação de ideias no qual se foca quanto mais o processo de produção/reprodução de "verdades" que desconsidera. Não tem em conta interesses materiais, individuais ou colectivos, nem projectos partilhados, como os movimentos sociais ou os partidos, assim como não aborda o papel da ciência, da investigação, do ensino, nem de outras fontes de produção e divulgação de ideias. O modelo da circulação privada parece reduzir-se à empresa e a comunicação ao aspecto jornalístico-editorial predominante no início do século XX. A isto se conjuga um ofuscamento do comum e do público e o pressuposto de que uma intervenção pública só pode ser feita negativamente na esfera da censura.

Ou seja, não só o mercado é apresentado como um mecanismo neutral face às ideias, não como uma relação de forças ou uma estrutura de interesses, como é sinónimo de "*laissez faire*", de doutrina "não intervencionista" absoluta do Estado.

§ 3- "As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes", tinham escrito uns 70 anos antes (1845-6) Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, um conjunto de escritos que ficou por publicar, abandonado à "crítica corrosiva dos ratos" como escreveu o primeiro deles, até 1932, altura em que começou a ressurgir parcialmente, fazendo depois disso um caminho relativamente lento até os escritos ocuparem um lugar importante no *corpus* marxiano. As limitações da posição anteriormente enunciada, trazem-nos à mente imediatamente este contraponto célebre que os inconformistas libertários de Manhattan desconheciam mas que se aproximaria mais do que pensavam.

O que, em contraste com a anterior, esta ideia, e grande parte da tradição que se lhe segue, pretende fazer?

– Historiciza e materializa a análise das ideias;

– Procura desocultar o poder de classe por detrás das ideias que se apresentam como verdades universais e absolutas, como representando o interesse comum ou decorrendo do sentimento nacional, e que afinal servem interesses particulares;

– Retira decisivamente as ideias do campo da produção meramente individual, e assim da história das ideias dos indivíduos mais ou menos brilhantes, para as enquadrar nas relações de forças do campo social.

Com ela, e com o texto em que se enquadra, Marx e Engels procuravam empreender um trabalho crítico, não estabelecer uma verdade absoluta, recorde-se. E esse conjunto de textos em que se insere mostra desde logo que as "ideias dominantes", tal como as menos dominantes aliás, são permeáveis a fricções e sujeitas a contradições, e não um todo unívoco explicável por apenas uma função imediata única.

Mas, mais do que encerrar o assunto, esta ideia empurra-nos para um outro conjunto de questões importantes: como é que afinal as ideias dominantes se tornam dominantes? Qual é verdadeiramente o papel das ideias na arquitectura da dominação social e política? Como contrariar a força das ideias dominantes?

Durante muito tempo, e ainda antes da *Ideologia Alemã* ser conhecida, a resposta mais que predominante no marxismo à primeira destas questões redundou num determinismo economicista simplista desenvolvido a partir da metáfora topológica presente no prefácio da *Contribuição para a Crítica da Economia Política*: seria a base material (as relações de produção e – ou mesmo apenas para alguns – as forças produtivas) que determinaria automaticamente aquilo a que se chamava a superestrutura.

Preste-se atenção, a este propósito, o que os próprios Marx e Engels escrevem logo a seguir à frase que analisámos: "As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão

ideal das relações materiais dominantes". Daqui se tirava uma lição limitada e limitante, e o entendimento da ideologia apenas como falsa consciência foi-se estabelecendo como quase exclusivo. Para muito boa gente, nem interessava que Marx mitigasse a metáfora topológica da determinação da superestrutura pela infra-estrutura, dizendo que se tratava de uma determinação "em última instância". Ao que se somou, durante muito tempo, o desconhecimento de vários outros escritos de Marx que abrem a porta para outras complexidades.

O resultado deste nível de leitura foi menorizando ao máximo o papel das ideias na disputa de poder (e com isso muitas vezes o próprio papel da política face à expectativa de uma crise económica que seria inevitável pelas contradições do capitalismo e resolveria a breve prazo e definitivamente a luta de classes); dar por respondida ou nem sequer equacionar a questão de como as ideias dominantes se tornam dominantes (seria por espelhismo, um fenómeno de reflexo que, de qualquer forma, seria secundário) e assim desvalorizar consequentemente a última questão, a de inquirir como contrariá-las. Porém, esta ideia que chegou a ser dominante no seio do marxismo não o foi também ela sem uma história de fricções e de debates teóricos e estratégicos.

§ 4- "Instruam-se, pois precisaremos de toda a nossa inteligência. Agitem-se, pois precisaremos de todo o nosso entusiasmo.

Organizem-se, pois precisaremos de toda a nossa força." Enquanto os inconformistas de Manhattan continuavam presos e um movimento de solidariedade se mobilizava à sua volta (que acabaria eventualmente por conseguir a sua libertação em Novembro de 1921 sob condição de extradição para a Rússia), noutra geografia e por outros meios, o impulso da revolução russa levava a um caminho diverso que se cruzará com questões semelhantes. A 1 de Maio de 1919, em Turim, um grupo de militantes do Partido Socialista Italiano, vários dos quais recém-regressados da Primeira Guerra Mundial, lançava o *L'Ordine Nuovo* que apresentava este lema no cabeçalho.

A ele e à inspiração de uma longínqua revolução russa se juntava a inscrição de que o jornal se propunha ser uma "resenha semanal de cultura socialista", o que se podia ver ou como uma tensão latente no coração do projecto ou como todo um programa sobre a questão do determinismo e uma tomada de posição num debate que decorria há anos e que envolvia alguns dos quadros centrais do futuro partido comunista.

Por esta altura, um dos momentos marcantes desta controvérsia tinha acontecido há já quase sete anos, mas as discussões sobre o tema arrastavam-se, assim como as suas consequências. No congresso nacional das juventudes socialistas, em Bolonha, de 20 a 23 de Setembro de 1912, o

papel da cultura e da educação na organização tinham sido a questão fracturante. O encontro ficou dividido quase a meio entre as posições capitaneadas por Amadeo Bordiga e Angelo Tasca.

O primeiro afirmava que "ninguém se torna socialista através da educação mas das necessidades da vida real impostas pela classe a que pertence", que "a necessidade de estudar é uma declaração apropriada para um congresso de mestres-escola, não para um congresso socialista" e queria basear a propaganda "não em teoria mas em sentimentos" que deveriam "inflamar" o "instinto" de classe em vez de se "evangelizar" de forma "escolástica". Era acusado de um mecanicismo que apostava todas as fichas da revolução no economicismo.

O segundo pretendia "reconstruir, com paciente ardor, a bagagem ideal" do partido enquanto "base necessária da acção prática", respondendo que "um mestre-escola que consegue criar uma nova consciência nos seus estudantes é mais revolucionário do que um orador que inflama a sua audiência com uma profusão de palavras contra a burguesia". Era acusado de culturalismo.[3]

O jovem Antonio Gramsci, que então não era ainda militante do partido, não participou directamente neste primeiro

3 Emanuel Rota, *A Pact with Vichy: Angelo Tasca from Italian Socialism to French Collaboration*, Fordham University Press, 2013.

momento do debate mas, contestatário da visão fatalista e positivista de boa parte da elite do reformismo socialista italiano, estava então bem mais próximo das posições do seu amigo Tasca do que do ultra-revolucionário estudante de engenharia napolitano Bordiga. Recordará mais tarde a polémica nos Cadernos do Cárcere de um ponto de vista criticamente equilibrado.[4]

Na altura, porém, em diálogo com os "culturalistas" e com Gaetano Salvemini, fundador do *L'Unità* (onde a polémica prosseguiu) e intelectual socialista de referência para estes, em alguns dos artigos que foi escrevendo ao longo desses anos, vai elaborando sobre a ideia de que a cultura não devia ser entendida como algo livresco mas como uma actividade colectiva e um processo de auto-conhecimento que permitiria alcançar uma consciência de classe. Analisa-a, portanto, desde a sua juventude, a partir do processo histórico e como parte do jogo das forças sociais e políticas.

Um exemplo de como pensava o tema é o artigo *Socialismo e Cultura*[5], publicado no *Il Grido del Popolo*, a 29 de Janeiro

4 No Caderno 9, § 26 escreve: "diz-se frequentemente que o extremismo 'economista' era justificado pelo oportunismo cultural (…) mas será que não se poderia dizer o inverso: a saber que o oportunismo cultural era justificado pelo extremismo economista? Na realidade nem um nem o outro eram 'justificáveis' nem o devem ser. Poder-se-á 'explicá-los' de maneira realista como dois aspectos de uma mesma falta de maturidade, de um mesmo primitivismo."

5 Antonio Gramsci*, Socialismo e Cultura* em *Escritos políticos, volume I* (Seara Nova, 1976), páginas 81 a 85.

de 1916. Nele responde ao argumento anti-intelectualista do sindicalista Enrico Leone, de que "a única esperança de 'salvação' estaria num proletariado 'ignorante e primitivo não contaminado pela cultura'", que "é preciso perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto sob a forma de recipiente para encher e amontoar com dados empíricos, com factos ao acaso e desconexos" que cria "gente que crê ser superior ao resto da humanidade porque armazenou na memória uma certa quantidade de dados e de datas" e "um certo intelectualismo flácido e incolor".

Acrescenta depois a sua visão na qual cultura "é organização, disciplina do próprio eu interior, é tomada de posse da própria personalidade, a conquista de consciência superior pela qual se consegue compreender o próprio valor histórico, a própria função na vida, os próprios direitos e os próprios deveres", surgindo como uma espécie de processo e tarefa de subjectivação que passa pelo plano social. Para além disso, acreditava que uma mudança cultural massiva não aconteceria por "evolução espontânea". Cada revolução "foi precedida por um intenso trabalho de crítica, de penetração cultural, de permeabilização de ideias através de agregados de homens, primeiro refractários e somente virados para resolver dia a dia, hora a hora, o seu problema económico e político". E seria assim "através da crítica da

civilização capitalista que se formou ou se está formando a consciência unitária do proletariado".

Encontrava-se aqui uma justificação voluntarista da necessidade de um trabalho cultural para alcançar a "consciência superior" que ia a par de uma justificação do estudo da cultura instituída, terminando-se a reflexão em termos com tons tanto idealistas croceanos quanto "utilitaristas": "se é certo que a história universal é uma cadeia de esforços da humanidade para se libertar do privilégio, do preconceito e da idolatria, é incompreensível por que razão o proletariado, que quer acrescentar mais um elo a essa cadeia, não deveria saber como, porquê, e por quem foi precedida, e que proveito pode tirar desse conhecimento."[6] Emancipação individual e

6 Na base de todo este raciocínio estava uma crença, que abandonaria, de que "o homem é, acima de tudo, espírito, isto é, uma criação histórica, e não natureza" e que "a consciência" do valor humano "não se formou sob o estímulo brutal das necessidades fisiológicas, mas antes através da reflexão inteligente de alguns, inicialmente, e depois de toda uma classe, sobre as razões de certos acontecimentos e sobre os melhores meios de os transformar – de ocasiões de subjugação – em sinais de rebelião e de reconstrução social". Esta visão será substituída nos Cadernos por outra (Caderno 10, II, § 48) na qual há uma elaboração diferente sobre o "homem", a vontade e a relação indivíduo/conjunto social: "o homem, neste sentido, é vontade concreta, quer dizer, aplicação efectiva do querer ou impulso vital abstracto aos meios concretos que realizam essa vontade. A personalidade própria cria-se: 1) dando uma direcção determinada ao impulso vital ou vontade própria; 2) identificando os meios que tornam essa vontade determinada e não arbitrária; 3) contribuindo para modificar o conjunto das condições concretas que realizam essa vontade na medida dos limites de potência próprios e sob a forma mais frutuosa. O homem deve ser concebido como um bloco histórico de elementos puramente individuais e subjectivos e de elementos de massa

colectiva, árduo trabalho político, processos difíceis de libertação dos preconceitos e do peso dos privilégios situam-nos nos antípodas da visão cândida em que iríamos ao mercado das ideias e das nossas "compras" resultaria a "verdade". Mas ainda em chave idealista e voluntarista.

Em 1917, Salvemini parece ser ainda uma influência maior de Gramsci sobre o tema cultural. Em Fevereiro desse ano este publica o *La città Futura*, número único de uma revista da Federação Piemontesa do Partido Socialista por si compilado na totalidade. Nele, para além dos seus artigos e um de Croce sobre religião e outro de Carlini sobre "o que é a vida?", inclui-se o artigo "O que é a cultura" do director do *L'Unità*. A pedagogia era assumida como prioridade ("o principal objectivo da organização é a educação e a formação"), assim como a recusa do socialismo cientificista reformista fatalista e a ideia da substituição da "ordem" actual por uma

e objectivos ou materiais com os quais o indivíduo está em relação activa. Transformar o mundo externo, as relações gerais, significa potenciar-se a si mesmo, desenvolver-se a si mesmo. É uma ilusão e um erro crer que o 'melhoramento' ético é puramente individual: a síntese dos elementos constitutivos da individualidade é 'individual', mas ela não se realiza nem desenvolve sem uma actividade voltada para o exterior, modificadora das relações exteriores, das voltadas para a natureza às voltadas em vários graus para os outros homens, nas diversas esferas sociais em que cada um vive, até à relação máxima, que compreende todo o género humano. É por isso que se pode dizer que o homem é essencialmente 'político', uma vez que a actividade visando transformar e dirigir conscientemente os outros homens realiza a sua 'humanidade', a sua 'natureza humana'."

nova, misturada com um voluntarismo declarado[7]. Num texto de características semi-panfletárias dirigido a jovens, a vontade surge apresentada como o que pode implementar a máxima visada pelo socialismo: a "possibilidade de plena realização da personalidade humana concedida a todos os cidadãos". Para lá chegar, seria precisa "ousadia fervorosa". E insiste-se no tema da auto-disciplina, que significa ao mesmo tempo "tornar-se independente e livre" porque "a disciplina socialista é autónoma e espontânea" e quem é socialista ou se quer tornar num não obedece: comanda-se a si próprio, impondo uma regra de vida aos seus caprichos, às suas ambições desordenadas".[8]

E se cerca de dois anos mais tarde ainda encontramos Tasca e Gramsci, juntamente com outros, lado a lado na criação do projecto editorial do *L'Ordine Nuovo*, vai ser também a questão político-cultural que os afastará. Gramsci, nas suas próprias palavras depois da ruptura entre ambos, impulsionará um "golpe de Estado redatorial", criticando o seu camarada por entender por cultura "recordar" "a pacotilha do pensamento operário" e

7 Escreve: "a lei natural, o curso inevitável dos acontecimentos dos pseudocientistas, foi substituída pela vontade tenaz do homem".

8 Pelo caminho, estabelece também uma certa relação com a ideia de verdade que retomará mais tarde: "prefiro repetir uma verdade já conhecida do que puxar pela cabeça para fabricar paradoxos brilhantes, trocadilhos espirituosos e acrobacias verbais que nos fazem sorrir, mas não nos fazem pensar" e "a verdade mais batida nunca foi repetida o suficiente para se tornar uma máxima e um estímulo à acção em todos os homens".

não "pensar" e por rejeitar a "proposta de consagrarmos as nossas energias a descobrir uma tradição soviética na classe operária italiana, a escavar o filão do real espírito revolucionário italiano".

O artigo *O programa do Ordine Nuovo*, de 14 e 28 de Agosto de 1920, não só faz a narrativa deste desacordo como explica a passagem de um projecto "suscitado por uma vaga paixão de uma vaga cultura proletária" no contexto do armistício e do regresso dos jovens mobilizados para a guerra ao seu país e à militância socialista para "o jornal dos Conselhos de Fábrica" que encontrará audiência operária de massas no contexto do movimento grevista insurrecional italiano a que se chamou biénio vermelho.

Gramsci defende nele apaixonadamente a nova orientação: "os artigos do *Ordine Nuovo* não eram frias arquitecturas intelectuais mas brotavam da nossa discussão com os operários melhores, elaboravam sentimentos, vontades, paixões reais da classe operária de Turim, que tinham sido por nós ensaiadas e provocadas, porque os artigos do *Ordine Nuovo* eram quase um 'actuar' de acontecimentos reais, vistas como momentos de um processo de íntima libertação e expressão de si própria por parte da classe operária".[9]

Uma grelha de leitura culturalista, tantas vezes aplicada a Gramsci, para além de desvalorizar os aspectos políticos

9 Antonio Gramsci, *O Programa do L'Ordine Nuovo* em *Escritos Políticos, volume II* (Seara Nova, 1977), páginas 177 a 181.

e estratégicos para os quais conceitos dele sempre apontam, vê nesta sequência que se inicia com o empenho na defesa da revolução russa e passa pelo movimento dos conselhos de fábrica, assim como a posterior fundação do partido comunista e, mais tarde, a sua direcção, uma espécie de suspensão de um percurso intelectual que implicava o equacionar teórico do papel da cultura e da educação e que seria retomado na prisão como se aí estivesse já livre das amarras partidárias. Porém, pelo contrário, tal não acontece e estes só podem ser entendidos como alguns dos passos decisivos que levam ao desenvolvimento insistente e polimático do conceito de hegemonia e da Filosofia da Práxis nos Cadernos do Cárcere e que potenciam uma reflexão original sobre verdade, cultura e ideias dominantes.

§ 5- "Um mercado de ideias movimentado". Em 2002, Lisa, num episódio dos Simpsons, faz esta menção mínima à ideia do *marketplace of ideas* como expressão do seu maravilhamento face ao ambiente universitário em que se queria integrar. Uma irrupção rara na cultura *mainstream* do que parecia ser então uma teoria que, para além do plano jurídico, se arrastava como pano de fundo vago ou como referência, sobretudo em livros, artigos académicos e círculos culturais. Dela se poderia assim dizer que nunca penetrou profundamente no

senso comum, nunca circulou profusamente na cultura popular e mesmo em círculos intelectuais ou académicos teve as suas limitações, para além das dificuldades notórias em ultrapassar o Atlântico.

Mas tal não significa que deva ser menosprezada. Como substrato e símbolo da supremacia do mercado sobre todas as outras esferas, até a da subjectividade, como pressuposto de muitas outras reflexões ou como teoria gémea de uma determinada concepção liberal de democracia que pretende fazer passar a mensagem de um livre mercado eleitoral de onde brotaria, mais ou menos espontaneamente, o melhor dos mundos possíveis.

A constelação de teorias (e percepções) classistas que integra implica ainda, a par com a naturalização das ideias dominantes, o elogio aos "vencedores", que estariam do lado da justiça e da verdade, e o ataque aos "vencidos", que mereceriam o oblívio. Desta perspectiva, participa naquilo que poderia ser chamado a promoção da crença num mundo justo, um paralelo com o "viés cognitivo" com o mesmo nome teorizado por Melvin J. Lerner a partir de 1965 e que se trata simplificadamente da tendência para promover a hipótese de que os "bons" são compensados e os "maus" punidos. A culpabilização dos "perdedores" teria a "virtude" de apaziguar num mundo caótico e de trazer um sentido de justiça.

O mecanismo psicológico, ele próprio, as elaborações à sua volta e até as extrapolações que proporcionaria são um desvio do nosso caminho. Mas fica a nota de que seria interessante pensar nas declinações abrangentes em termos da hegemonia que a crença num mundo justo tem e que atravessam contemporaneamente desde as teologias cristãs da prosperidade às suas correspondentes seculares do pensamento positivo e da mentalidade *influencer* que se esforçam por passar a mensagem que basta crer ou querer muito para ser bem sucedido, ostracizando assim quem não o seja.

Do outro lado desta equação, também não se pode dizer que o determinismo materialista histórico seja actualmente uma ideia com uma tremenda força popular, sobretudo a Ocidente. Porém, o contraste com a precedente ideia liberal de verdade é claro, situando-o em patamares bem diferenciados das disputas hegemónicas. Neste caso, é inegável que já a teve explicitamente, que penetrou no senso comum, não passando de seguida apenas pela forma crítica de tentativa de desmascaramento das verdades burguesas mas também erigindo a sua própria política da verdade, de partido ou de Estado. De acordo com as versões mais reducionistas desta, uma verdade pura substituiria o pensamento dominante actual. O marxismo seria a verdade da ciência revelada e o fim absoluto da história da falsa consciência.

Poder-se-ia dizer, portanto, que, por um lado, aquela ideia liberal da verdade não teria peso nem interesse suficiente para com ela nos preocuparmos, ao mesmo tempo, declararíamos a história desta crença materialista histórica como terminada. Mas assim como convém não menosprezar a primeira também não o devemos fazer com a segunda. Quer para entender uma parte da história do movimento socialista, quer para entender grande parte do presente.

Imiscuída desde logo na questão dos determinismos, hegemonias e ideias dominantes, como vimos, surge uma "questão cultural" com várias vidas. Se quisermos caricaturar grosseiramente, houve em momentos diferentes quem achasse fundamental educar as massas incultas, alguns deles menosprezando pelo caminho as culturas populares, assim como houve quem armado de um preconceito produtivista menorizasse a cultura como um todo ou dirigisse o seu desprezo especificamente à esfera cultural dominada pela burguesia. Para estes, a questão cultural não teria obviamente relevância estratégica, para aqueles seria uma arma (com importâncias diferenciadas).

Mas nada disto foi alguma vez tão a preto e branco. Várias questões foram ressurgindo de um ponto de vista contra-hegemónico de classe. No que diz respeito à produção cultural dominada pela burguesia: O que tem ela de burguesa? O

que fazer com ela num período de resistência subalternizada? Aproveitar partes consideradas "positivas" ou rejeitá-la em bloco? Não prestar qualquer importância a esse reflexo distorcido da dominação ou retrovertê-lo para perceber e denunciar como se manifesta o seu carácter instrumental? E ainda: em que consistiria a cultura que substituiria a "cultura burguesa"? O que fazer desta depois de "derrotada" politicamente? Será preciso esperar por um futuro revolucionário para responder à questão cultural noutra modalidade? Ou deve-se afirmar desde já uma cultura proletária latente ou existente?

§ 6- 21 de Março de 1919. Enquanto em Milão se preparava a aventura do *L'Ordine Nuovo*, numa outra geografia política o impulso da revolução russa trazia à tona ainda, de outra forma, a questão da cultura e abria outras possibilidades na forma de olhar para as ideias dominantes. Num salão lotado, György Lukács dava uma conferência sobre a "Velha e Nova Cultura" na qual distinguia essa cultura burguesa, marcada pela mercantilização e pela desumanização da produção, e a proletária, que seria o futuro mas por isso permaneceria indeterminada nos seus detalhes.

Exactamente ao mesmo tempo em que falava, conta-se, foi proclamada a revolução soviética na Hungria, uma experiência efémera na qual o filósofo e crítico de arte que

tinha aderido há bem pouco tempo ao comunismo será empurrado para a linha da frente. Como Comissário para a Educação e Cultura, caber-lhe-á partilhar a missão de aplicar o slogan "a arte é o fim e a política é o meio" e, ao mesmo tempo, implementar o princípio de que "a arte não será mais o privilégio dos ricos. A cultura é devida por direito aos trabalhadores".

Se bem que as primeiras (e únicas) medidas que pôde tomar naquele âmbito tenham sido, de acordo com esta última linha, e para além da tentativa da introdução da educação sexual, sobretudo de nacionalização e acesso dos proletários aos museus, cinemas e teatros e de apoio generoso aos criadores culturais, para ele, escreve-o num artigo[10] na revista *Kommunismus* em 1920 com o mesmo título desta palestra (e que não sabemos se corresponde, mais ou menos, exactamente ao seu conteúdo), o objectivo era trabalhar no sentido de criar uma nova cultura que seria indubitavelmente algo qualitativamente diferente do que actualmente existe. Esta significaria "o fim do domínio da economia sobre a totalidade da vida". A cultura e o ser humano seriam "fins em si". Nada disto, reforçava-se, se poderia explicitar antes da sua implementação: "toda a tentativa de previsão seria ridícula".

10 Ver *Kommunismus 1920-1921, György Lukács. Interventi*, Marsilio Editori, 1972.

Pelo contrário, a cultura burguesa seria atravessada pelo "devir-tudo-mercadoria", marcada por um "diletantismo vazio e ruidoso", dominada pelo fenómeno da moda, e assente na ideologia da "liberdade individual". Esta última ainda tinha sido "cultura autêntica" e expressão da luta de classes na altura da ascensão da burguesia e da sua oposição à "sociedade de castas". Mas, quando a burguesia alcança o poder político, a bandeira de liberdade mudará de feições por ser impossível estendê-la ao proletariado. Mais tarde, na época do "capital financeiro", há uma nova fase em que a ideia da "livre concorrência" entra em "oposição inconciliável" com os cartéis e trusts comprometendo a narrativa.

No mesmo escrito, Lukács sublinha ainda o papel da consciência de classe e defende que "a independência relativa dos elementos ideológicos quanto aos seus fundamentos económicos significa que esses (…) são (...) independentes das facticidades que lhes são confiadas pela organização económica e social contemporânea". O filósofo ensaiava desde logo uma via que pretendia manter a fidelidade ao materialismo dialéctico mas ser diferente do determinismo económico reducionista.

§7- "Apenas quem tem a vocação e a vontade de criar o futuro consegue ver a verdade concreta do presente". Na ressaca

da derrota da revolução húngara, surge uma das obra mais influentes (e polémicas) da história da Filosofia marxista, *História e Consciência de Classe*[11], na qual Lukács aprofunda alguns destes elementos.

Os textos recolhidos sob este título, escritos entre 1919 e 1922, condensam-se numa linguagem carregada (e cifrada) quer do marxismo da época quer do idealismo alemão, apresentando-se como uma resposta às teorias burguesas dominantes e ao economicismo marxista, ligado pelo autor sobretudo à IIª Internacional. Denunciado e atacado pelas autoridades russas e do Comintern como idealista e subjectivista, Lukács fará sobre este livro uma das suas várias auto-críticas que considerava "o preço a ser pago para prosseguir com a luta de resistência". Só que, apesar do livro parecer ter tudo para ficar esquecido no "caixote do lixo da história", acabará por prevalecer. Se bem que muito mais como obra de referência teórica marxista do que como a teoria/prática política que o autor pretendia que fosse.

As influências pré-marxistas de Lukács aportam conceitos como a "totalidade" (trazida do sistema hegeliano) ou a "possibilidade objectiva" (adaptada livremente de Weber) que se unem ao pensamento de Marx, Rosa Luxemburgo e Lenine para tecer uma malha de combate ao determinismo.

11 Ver *História e Consciência de Classe. Estudos sobre a dialéctica marxista*, Martins Fontes, 2003.

Nos antípodas da noção de verdade como propriedade dos "vencedores" do mercado, o filósofo húngaro defende mesmo a existência de um privilégio epistémico do proletariado e faz a crítica de como a mercantilização se entranhou nas profundezas do pensamento burguês, imputando-lhe um conjunto de "antinomias" (sujeito-objecto, liberdade-necessidade, indivíduo-sociedade, forma-conteúdo) que este não consegue resolver, e características para as quais tende como a quantificação, a-historicidade, o imediatismo, o formalismo, a abstracção ou a "ideia de que o objecto de conhecimento só pode ser conhecido na medida em que é criado por nós mesmos" proveniente da "estrutura reificada da consciência".

Nesta fase, a política da verdade lukacsiana passa por rastrear as consequências da materialidade social nas ideias dominantes, elaborando uma análise ultra-complexa da história do pensamento e nomeadamente da filosofia idealista alemã, de forma a explicar as razões básicas das suas limitações, ao mesmo tempo que procura fundamentar a tese marxista de que a verdade implica a unidade teoria-prática e que é o proletariado, como sujeito-objecto da história, que estará em condições de aceder à totalidade dialéctica. Nas suas mãos, crê, "a verdade é uma arma portadora da vitória".

Portanto, o conhecimento da totalidade está ligado à situação de classe e só a consciência de classe do proletariado,

que surge quer como "necessidade vital" quer como "reacção racional adequada" ao processo de produção, lhe pode aceder. Parte da sua originalidade, neste contexto, está, igualmente, em apresentar o materialismo histórico como um "produto da luta de classes", mas esta consciência de classe é uma tarefa do proletariado e não uma verdade absoluta pronta a consumir.

Para tudo isto funcionar, Lukács terá de aplicar um significado particular à consciência de classe, distinguindo-a da consciência empírica de cada membro da classe ou mesmo da sua soma. Esta vai corresponder ao que a classe sentiria, pensaria e faria, se tivesse uma compreensão perfeita das condições da sua vida, dos interesses que delas decorrem, das contradições do capitalismo. É uma "consciência de classe imputada" (uma possibilidade objectiva) cuja base reside nas condições de produção e que dependerá ainda da capacidade organizativa.

Pelo meio, e ainda sem acesso aos *Manuscritos Económico-filosóficos* de 1844 de Marx onde este destaca a categoria da alienação, Lukács estabelece a sua investigação sobre a reificação, a coisificação das pessoas, relações sociais e categorias, derivada da forma de organização do trabalho na sociedade capitalista e que "penetra cada vez mais profundamente, fatalmente, constitutivamente, na consciência dos homens". É ela o limite último que impede a burguesia de compreender a

totalidade, o que implicaria auto-desmascarar os seus interesses de classe. O sucesso e a influência relativa deste conceito não escondem, porém, que o conjunto da sua proposta tenha permanecido mais que minoritário no seu campo.

Estes ensaios lukacsianos alertam-nos para que as ideias dominantes de uma época não são reflexos directos da produção, que, apesar de se basearem na estrutura social, com ela mantêm ligações bem mais complexas. A sua inversão do princípio da superioridade dos vencedores não seduziu, nem o edifício abstracto que ligava materialidade e pensamento filosófico deixou marcas suficientes na disputa hegemónica. A esperança da libertação pela consciência de classe dependia de um marco político sem o qual arriscava ser lida como *whisfull thinking* e o combate ao determinismo imediato do reflexo parecia poder estar emaranhado num determinismo mediado da totalidade, oscilando-se nos textos entre a fraseologia da vitória inscrita inevitavelmente na materialidade e nalguma abertura para a incerteza.[12]

12 Como na ideia de que "desde que a crise económica final do capitalismo começou, o destino da revolução (e com ela o da humanidade) passou a depender da maturidade ideológica do proletariado, da sua consciência de classe". Noutro ponto: "se o proletariado for incapaz de dar esse passo, a contradição permanecerá sem solução e será reproduzida numa potência superior, sob uma figura modificada, pela mecânica dialéctica do desenvolvimento com intensidade reforçada". Ou ainda noutro: "o desenvolvimento económico objectivo foi capaz apenas de criar a posição do proletariado no processo de produção. Tal posição determinou o seu

A obra seguiu um caminho subterrâneo depois das suas condenações pela *intelligentsiya* soviética e apesar do autor ter limitado a sua circulação. Quando dá assentimento à sua reedição, em 1967, fá-la acompanhar de um prefácio bastante crítico. Lúkacs contra Lúkacs, menoriza-a como tendo um "carácter experimental", fruto de um processo de aprendizagem incipiente, sendo "uma amálgama de teorias internamente contraditória", "permeado por um dualismo antitético" e cedendo ao subjectivismo dominante.

Apesar de reconhecer algumas das boas intenções na sua origem, liga-as sobretudo ao utopismo e a um certo esquerdismo. Afirma nesse texto que as "minhas próprias tendências intelectuais empurravam-me numa direcção utópica e abstracta no campo da política cultural" e caricatura a revista *Kommunismus*, a que pertencia, como "principal órgão das correntes de extrema-esquerda na IIIª Internacional" marcada por um sectarismo messiânico.

O veredicto final é, assim, que "representa objectivamente – contra as intenções subjectivas do seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que (…) se volta, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo", ignorando "o trabalho como

ponto de vista. Mas o desenvolvimento objectivo só conseguiu colocar ao alcance do proletariado a possibilidade e a necessidade de transformar a sociedade. No entanto, essa transformação só pode ser o acto – livre – do próprio proletariado."

mediador do metabolismo da sociedade com a natureza" e tomando como ponto de partida em vez deste as "estruturas complexas da economia mercantil desenvolvida".

Outras das suas intuições centrais também não escapam à tentativa de demolição. "A conversão da consciência 'atribuída' em práxis revolucionária aparecia então – considerada objectivamente – como simples milagre", a categoria de totalidade seria afectada por um "exagero hegeliano", dizendo-se o mesmo de encarar "o proletariado como sujeito-objecto idêntico da verdadeira história da humanidade". E nem a reificação escapa, considerando que "a objectificação é, de facto, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens" e "não é, por certo, nem boa nem má".

§ 8- 8 de Novembro de 1926. Antonio Gramsci, então deputado e dirigente do Partido Comunista de Itália, é preso pelas autoridades fascistas, uma semana antes de Jacob Abrams abandonar a URSS, desiludido com o rumo da revolução bolchevique numa estadia que foi da "profunda convicção" ao "desapontamento amargo"[13], e ao mesmo tempo em que,

13 Os apontamentos autobiográficos sobre parte da sua vida pré-EUA e da sua experiência na União Soviética depois da sua expulsão do território norte-americano pode ser encontrada em *The J. Abrams Book, The life and work of an exceptional personality*, El Centro Cultural Israelita de México, 2016.

mantendo-se profundamente convicto dos méritos daquela, Lukács estaria a escrever *Reboquismo e Dialéctica*, um texto que esteve perdido até 1996 no qual, ao contrário das suas auto-críticas públicas e do prefácio citado, continuava a defender *História e Consciência de Classe* dos seus críticos soviéticos.

Na prisão, é a partir de Fevereiro de 1929 e durante cerca de seis anos que, apesar dos problemas de saúde crescentes, da vigilância carcerária, do isolamento político, da falta de fontes importantes e de tantos outros problemas, Gramsci irá trabalhar em algumas questões semelhantes às que tinham ocupado Lukács (que entretanto realizara uma inflexão pública de posições) mas abrindo outras possibilidades de análise.

Com este, partilhava a oposição ao materialismo vulgar e ao cientificismo, que no seu caso liga directamente à IIIª Internacional e à figura de Bukharin antes de cair em descrédito (cujo "Manual" do Materialismo Histórico Lukács também criticou) e a atitude crítica para com as filosofias idealistas, no seu caso detalhando sobretudo as diferenças com a que lhe era mais próxima e mais influente no seu contexto, o neo-hegelianismo de Croce.

Gramsci não pretendia fazer uma derivação genérica, a partir da estrutura produtiva do capitalismo, das limitações

do pensamento burguês[14]. Destaca-se pela atenção concreta aos momentos de formação do pensamento dominante na escala nacional e europeia a partir das lutas de classes, por um lado, mas também às expressões do pensamento realmente existente dos "subalternos", por outro.

Procurava na sua análise do sujeito revolucionário o caminho estreito que evitasse os perigos do atentismo economicista e/ou do elitismo doutrinário. Ou seja, de uma crença quase mágica numa explosão de espontaneidade redentora das massas e de um fetichismo da educação do povo a partir de cima, do marxismo escolástico ou da autoridade do partido. Isto leva-o a, em vez de apontar para uma qualquer forma de privilégio epistémico ou para a meta idealizada de uma consciência de classe que resultaria finalmente, de alguma forma, da luta de classes procurar encarar, à partida, o senso comum com realismo, sem deslumbramentos.

Parte para isso de uma definição de senso comum enquanto "a concepção de vida e a moral mais difusa" que vinca a sua complexidade. Neste sentido, não há sequer um

14 Seria injusto limitar a análise de Lukács a um esquematismo apenas abstractizante e a-histórico que aplanaria toda a época histórica da dominação burguesa e faria uma ligação demasiado directa entre o modo de produção capitalista e o núcleo central do pensamento dominante. É o que fica claro do que já indicámos e, nomeadamente, das referências ao papel do conceito de liberdade na ideologia burguesa. Parte dessa análise, aliás, vai ao encontro do que Gramsci virá a escrever sobre o mesmo tema.

senso comum unificado como parte da filosofia idealista apresentava a questão, mas diversos, variando social e regionalmente, sofrendo transformações contínuas. O senso comum é menos uma estrutura consolidada do que um campo de batalha no qual coexistem ideias diversas, ecos de eras diferentes, confusas e até conflitantes entre si, tanto colectivamente como no interior de cada sujeito particular.

Isto implica conceder que há uma acepção "negativa" do termo já que "o seu traço fundamental e mais característico é ser uma concepção (…) desagregada, incoerente, inconsequente", absorvida acriticamente. Nota-se ainda a passividade para que a noção aponta e a influência religiosa, uma vez que os seus "elementos principais" são "fornecidos pelas religiões" (Caderno 11, §13). É igualmente "dogmático, ávido de certezas peremptórias" (Caderno 11, § 22) e carrega também um tendencial conservadorismo porque "é levado a acreditar que aquilo que existe hoje sempre existiu" (Caderno 6, §78).

Mas Gramsci estava já longe da ideia unilateral de 1917 de que "o senso comum é um terrível negreiro dos espíritos". E nada deste meticuloso "pessimismo da razão" o faz desistir de um "optimismo da vontade" acerca do senso comum. Este pode-se encontrar, por exemplo, no Caderno 27 § 1 onde, ao falar de folclore, vinca que há uma "moral do

povo" com imperativos "muito mais fortes, tenazes e efectivos do que os da 'moral' oficial" e que nela, para além dessa "forte influência religiosa" e das camadas "fossilizadas, que reflectem condições da vida passada e por isso conservadoras e reaccionárias", há as "que são uma série de inovações, muitas vezes criadoras e progressivas, espontaneamente determinadas por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento e que estão em contradição, ou simplesmente dela diferem, com a moral das camadas dirigentes".

No Caderno 11, § 16, elabora ainda mais uma vez sobre a situação aparentemente paradoxal de "uma classe, da qual algumas camadas se mantêm ainda na concepção ptolomaica do mundo" mas que "pode no entanto ser a representante de uma situação histórica muito avançada; ideologicamente atrasadas (ou pelo menos nalgumas secções da concepção do mundo que nelas é ainda desagregada e ingénua), essas camadas estão, todavia, muito avançadas praticamente, quer dizer, enquanto função económica e política".

Um sentido "positivo" também se encontra em referências ao senso comum enquanto "bom senso" ou no "bom senso enquanto distinto deste senso comum, já que as formulações de Gramsci sobre isto oscilam. No Caderno 10 II, § 48, questiona "em que reside, exactamente, o valor do que se costuma chamar de 'senso comum' ou 'bom senso"', respondendo que este está

"não apenas no facto de que, ainda que implicitamente, o senso comum empregue o princípio de causalidade, mas no facto muito mais restrito de que, numa série de juízos, o senso comum identifique a causa exacta, simples e à mão, não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudo profundas, pseudocientíficas." E, no Caderno 11, § 12, onde distingue o bom senso como "o núcleo são do senso comum" "que merece ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente" vai mais longe, identificando a possibilidade de uma "contradição entre o pensar e o agir, isto é, a coexistência de duas concepções do mundo, uma afirmada em palavras e a outra desenvolvida na actividade efectiva" que "significa que um grupo social que tem a sua concepção do mundo própria, ainda que embrionária, que se manifesta na acção, e portanto esporadicamente, ocasionalmente, ou seja, quando esse grupo se move como um conjunto orgânico, tomou, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que não é sua de empréstimo a um outro grupo". Esta influência da concepção "superficialmente explícita ou verbal que herdou do passado e acolheu sem crítica" pode produzir "um estado de passividade moral e política", avisa. Mas a sua mensagem principal aqui é que vivemos "uma luta entre 'hegemonias' políticas, direcções contrárias, primeiro no campo da ética, depois da política". Se bem que espontaneidade de crenças e contradições entre normas não bastem, abre-se uma porta para trabalhar no

sentido de "alcançar uma elaboração superior de uma concepção do real própria" que começa pela "consciência de sermos parte de uma determinada força hegemónica" e "progride até à posse real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária". Entra assim em jogo, do ponto de vista do proletariado, "o conceito de hegemonia" que "envolve e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética em conformidade com uma concepção do real que superou o senso comum e, se bem que dentro de limites ainda estreitos, se tornou crítica".

O caminho desta "autoconsciência crítica" pressupõe, escreve no Caderno 11, § 12, a "criação de uma elite de intelectuais" porque "uma massa humana não se 'distingue' e não se torna independente 'por si' sem se organizar (em sentido lato) e não há organização sem intelectuais, quer dizer, sem organizadores e dirigentes, quer dizer, sem que o aspecto teórico do nexo teoria-prática se distinga concretamente numa camada de pessoas 'especializadas' na elaboração conceptual e filosófica".[15] No Caderno 15, § 61 reitera a importância destes quando se afirma que "se

15 Gramsci admite no mesmo parágrafo que a criação destes intelectuais é um processo "longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e recuos, de dispersões e de reagrupamentos", implicando momento de "separação", mas há uma dialética em que "cada salto em frente rumo a uma nova 'extensão' e complexidade da camada dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simples, que ascende a níveis superiores de cultura e alarga simultaneamente o seu círculo de influência, através de avanços individuais ou também de grupos mais ou menos importantes que acedem à camada dos intelectuais especializados".

a cultura popular é importante para não perder de vista a relação com o mundo real, é, no entanto, apenas por meio da obra dos intelectuais que a cultura pode passar a uma fase de 'elaboração crítica' e de 'processo de desenvolvimento'."

E para trabalhar o senso comum critica e imanentemente a partir das suas contradições há que conceber uma relação dialéctica entre as classes subalternas e os "intelectuais orgânicos" que se criam no seu seio. Tal é o trabalho da Filosofia da Práxis, o termo utiliza na prisão para se referir ao marxismo que advoga. No Caderno 11, §13, defende que "o ponto de partida da filosofia da práxis deve ser sempre o senso comum, que é espontaneamente a filosofia das multidões que se trata de tornar ideologicamente homogéneas". A esta caberia assim o papel de ser "crítica imanente" do senso comum com o objectivo de tornar o seu núcleo mais unitário e coerente. "A filosofia da práxis (…) é a expressão dessas classes subalternas que querem educar-se a si mesmas na arte do governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, até mesmo as desagradáveis, e em evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e ainda mais de si mesmas", escreve no Caderno 10 §41. O objectivo deve ser "elaborar uma filosofia que (…) se torne um senso comum renovado com a coerência e o vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contacto cultural com os 'simples'", adianta no Caderno 11, § 12.

As tentativas de tornar o senso comum coerente e uma "força material" são apenas um dos lados da questão política. Para compreender o ponto em que está (e as relações de forças e possibilidades políticas), é preciso olhar para a história das formações sociais e suas "verdades" e também para o presente. Gramsci é sobretudo conhecido por isso, por procurar traçar as formas da hegemonia burguesa. Do seu ponto de vista, o que está em jogo é bastante diferente de uma incapacidade da burguesia de alcançar a verdade e mais do que um mero conluio orquestrado para enganar as massas. Sublinha que as ideias dominantes fazem parte de um projecto político, implicam interesses político-sociais mais ou menos mediatizados dos grupos que as promovem. E tem o mérito de não as reduzir a um produto acabado mas, pelo contrário, vê-as, também elas, na sua diversidade como um processos em disputa e jogos de relações de forças concretas.

A sua análise sobre hegemonia destaca a função que as ideias dominantes (mas não só) assumem na estrutura de poder, a sua função de consenso, a partir de uma análise histórica que mostra como no pós-Revolução Francesa se foram complexificando as técnicas de poder. Para além da força coerciva, aprofundaram-se mecanismos para ganhar o consentimento das classes subalternas.

O conceito de hegemonia tem assim uma face dupla. O reverso da medalha muitas vezes ignorado por algumas leituras implica uma tentativa de relacionar senso comum/ Filosofia da Práxis e indica uma estratégia de resposta a um determinado contexto histórico. Para além de não deixar de remeter a uma política de alianças com outros grupos sociais, nomeadamente o campesinato, sob a influência determinante do proletariado industrial, como a ideia já era utilizada há muito por Lenine, também serve para, a partir da análise de como o poder burguês se estruturou na Europa Ocidental, defender uma combinação da guerra de trincheiras com a guerra de movimentos. A metáfora, trazida da Iª Guerra Mundial, assimila todos aqueles mecanismos de produção de consenso a trincheiras escavadas pela classe dominante. Isto tornaria um assalto ao poder, do género daquele que aconteceu na Revolução Russa, muito mais difícil nas sociedades ocidentais.

Aqui cabe indicar que o raciocínio de Gramsci surge numa fase lida como de derrota da onda revolucionária que se seguiu à revolução russa (ao contrário da análise de Lúkacs que, apesar de escrever logo a seguir à derrota da sua revolução húngara acreditava que esta tinha sido um revés temporário e que ainda se vivia o momento revolucionário). Compreender as razões desta derrota era importante. Assim como o era o debate político em que tudo isto se inseria.

As ideias de Gramsci vinham a contracorrente da maioria da Internacional Comunista que acreditava que se tinha entrado novamente numa fase revolucionária, abandonando a estratégia de "Frente Única" dos trabalhadores, cuja defesa Gramsci mantinha, passando a assimilar os sociais-democratas aos fascistas.

É aqui que regressamos às questões que tínhamos deixado em suspenso há algum tempo: como é que as ideias dominantes se tornaram dominantes? Qual o papel das ideias na arquitectura de dominação social e política? Como contrariar a força das ideias dominantes? Porque estas são precisamente algumas das questões que ocupam Gramsci. Das suas análises, trabalhadas como armas políticas para o seu contexto, não se deverão nem poderão copiar as respostas exactas. Mas é fundamental olhar quer para as questões subjacentes, quer para o método que seguiu para lhe responder.

Pode dizer-se que as reflexões de Gramsci sobre hegemonia nos convidam a procurar:

– identificar os principais nós do pensamento dominante (e, já agora, perceber em que medida é que beneficiam as classes dominantes);

– identificar como o pensamento dominante se produz e reproduz, os mecanismos, os aparelhos, a infra-estrutura concreta de produção ideológica;

– tudo isto no sentido de criar uma contra-hegemonia que tem um peso real da disputa política.

E isto não é pouco.

§ 9- "A nova época socialista deve produzir uma nova cultura, cujos alicerces já estão a ser lançados. Esta cultura será o resultado dos esforços criativos da classe trabalhadora e será inteiramente independente. O trabalho em prol da cultura proletária deve estar em pé de igualdade com a luta política e económica da classe trabalhadora."[16] No coração da própria Rússia soviética, em 1919, o bolchevique Platon Kerzhentsev argumentava a partir da posição de quem vivia uma revolução proletária a favor da independência da cultura proletária face à velha cultura e colocava a luta por este desígnio com dignidade semelhante à luta política e económica.

Não era só uma posição de princípio. Defendia com estas palavras o trabalho de uma organização específica, o Proletkult, à qual atribuía a tarefa de desenvolver uma "cultura espiritual proletária independente" em "todas as áreas do espírito humano". Para o concretizar, o grupo deveria ser puro em termos de pertença de classe. Apesar de acreditar ainda que "a classe operária não deve, de modo algum, rejeitar a rica herança

16 Em *Bolshevik Visions: First Phase of the Cultural Revolution in Soviet Russia,* MI: University of Michigan Press, 1990.

cultural do passado, as conquistas materiais e espirituais" mas "examiná-la criticamente, escolher o que lhe é valioso, elucidá-la com o seu próprio ponto de vista e utilizá-la com vista a produzir a sua própria cultura."

O Proletkult tinha nascido a par com a revolução em 1917. Desenvolveu uma rede de instituições culturais por todo o país, com grupos em fábricas, estúdios criativos, clubes e departamentos dirigidos a diversas actividades artísticas, que chegou a envolver perto de meio milhão de trabalhadores, espalhando o pressuposto de que a capacidade artística não estava limitada a indivíduos excepcionais.

Na história desta experiência cruza-se a da dissidência bolchevique que a desenvolveu (protagonizada por Alexander Bogdanov, contra o qual Lenine escreve *Materialismo e Empiriocriticismo*[17] e Anatoly Lunacharsky, seu cunhado, que

17 Bogdanov pretendia combinar o monismo de Ernst Mach e Richard Avenarius com o marxismo para criticar a posição materialista de Plekhanov. Pelo caminho, defendia que "o marxismo contém uma negação da objectividade incondicional de qualquer verdade, a negação de todas as verdades eternas". Lenine vai ripostar sobre este ponto, afirmando a existência de uma "verdade objectiva" e apelando como prova para as verdades da ciência natural: "se a verdade é uma forma organizadora da experiência humana [como defendem os "machianos"], então a afirmação de que a Terra existe fora da experiência humana não pode ser verdadeira", contrapõe, acrescentando que a ciência natural é "a única capaz de nos fornecer a verdade objectiva". Critica assim o seu oponente como subjectivista, idealista. Este livro, no qual Lenine expõe a sua teoria do conhecimento, vai-se tornar central para o entendimento filosófico soviético. Para ele, "todo o conhecimento provém da experiência, da sensação, da percepção", a realidade

era ao tempo do crescimento do Proletkult o Comissário da Educação do país), a das estruturas duais de poder/hegemonia na Rússia soviética (a sua autonomia relativamente aos organismos oficiais implicou atritos e sobreposições de atribuições) e a dos debates discussões político-estratégicos sobre cultura, proletariado e revolução.

No final de 1920, o Proletkult tinha já perdido claramente essa batalha pela autonomia e acabará colocado por decreto sob a alçada oficial do Narkompros no que foi mais um golpe de Lenine contra a posição de Bogdanov. Ironicamente, apesar do purismo proletário que instituiu nas suas fileiras acabará denunciado como "pequeno-burguês".

A disputa sobre política cultural prosseguirá no Verão de 1922, enquanto Gramsci estava na União Soviética, com a direção bolchevique a lançar um debate no jornal Pravda sobre o tema. Bogdanov e Bukharin, que toma o lado dos Prolekultistas, enfrentam os pesos pesados do partido com Lenine à cabeça. Este alegava[18] que instituições e organizações de cultura popular deste tipo seriam desnecessárias antes da revolução e frívolas depois, que o que era preciso nesse

objectiva é "fonte da percepção", as sensações são "imagens", "uma cópia fiel desta realidade objectiva".

18 Ver sobre esta questão Paola Merli, *Cultural strategy and institutions in Gramsci's early writings and political practice*, International Journal of Cultural Policy, 2012.

contexto era um programa educacional de apoio à industrialização. A construção do socialismo devia apoiar-se nos "materiais" da cultura burguesa porque "não há outros" e não se pode ficar à espera que se crie uma cultura proletária.

Em sentido algo semelhante argumentava Trotsky. Muito longe ainda do exílio mexicano onde se iria tornar amigo de Jacob Abrams, jogar com ele xadrez e ouvir as suas críticas sem filtros sobre o papel que desempenhou na revolução, acreditava então que o caminho para a sociedade sem classes deveria ser rápido, contrariando as concepções mais etapistas. E era, em primeiro lugar, porque "o proletariado vê a sua ditadura como um breve período de transição" que a tarefa de construir uma cultura proletária não faria sentido. Não haveria portanto "nenhuma razão para lamentar" o facto de "não existir nenhuma cultura proletária e nunca ir existir".

Os artigos que escreve no Pravda no âmbito desta polémica serão compilados e desenvolvidos no livro *Literatura e Revolução*[19] (que contém como apêndice uma carta de Gramsci sobre o estado do futurismo italiano).Trotsky defendia igualmente a liberdade de criação artística, considerando que um partido que procura a "hegemonia ideológica"

19 Ver *Literatura e Revolução*, editora Zahar, 2007.

não deveria julgar o trabalho de escritores *compagnons de route* com arrogância e que por "o proletariado, durante o período da sua ditadura" marcar "a cultura com o seu selo" tal "não significa … o desejo de dominar a arte por meio de decretos e prescrições. É falso que só consideramos nova e revolucionária a arte que fala do operário. Não passa de absurdo dizer que exigimos dos poetas apenas obras sobre chaminés de fábricas ou sobre uma insurreição contra o capital". A crítica colava-se ao Proletkult que promoveria um reducionismo que limitaria o espectro do que poderia ser considerado arte em novas condições sociais.

Isto ia a par com uma avaliação diferente da "velha cultura", a qual ligava às condições materiais e à burguesia e aristocracia mas ressalvando: "o que Shakespeare, Goethe, Púchkin e Dostoiévski darão ao operário será, antes de tudo, a imagem mais complexa da personalidade, das suas paixões e sentimentos… O operário, afinal, enriquecer-se-á". Assim, postulava, "devemos em primeiro lugar apossar-nos oficialmente dos elementos mais importantes da velha cultura, a fim de podermos ao menos abrir caminho à construção de uma nova cultura".

Esta "nova cultura", não era "a tarefa principal da *intelligentsiya* proletária para o futuro imediato" dado que seria uma "abstracção" "cuja base ainda falta". A prioridade máxima seria

"o trabalho cultural mais concreto: ajudar de forma sistemática, planificada e crítica as massas atrasadas a assimilar os elementos indispensáveis da cultura já existente". Isto significava que uma superação só aconteceria depois de uma apropriação crítica.

Pesava ainda o argumento contextual no quadro das imensas dificuldades que o país atravessava: a "nossa tarefa na Rússia complica-se pela pobreza de toda a nossa tradição de cultura e pela destruição material" por isso "o proletariado russo é obrigado a empregar todas as suas forças para criar as mais elementares condições materiais de existência e iniciar-se literalmente no ABC da cultura". O pressuposto era que "a arte necessita de bem-estar e abundância". Por isso, dizia, "o proletariado será capaz de preparar a formação de uma cultura e de uma literatura novas, isto é, socialistas, [e não proletárias] não por métodos de laboratório, à base de pobreza, necessidade, da ignorância de hoje, mas a partir de meios sociais, económicos e culturais consideráveis".

Essa futura cultura socialista "não estará reservada às minorias privilegiadas, mas será uma cultura de massa universal e popular" em que "cada sucesso enfraquecerá o carácter de classe do proletariado e, por conseguinte, o terreno para a cultura proletária desaparecerá".

Bukharin, do mesmo lado do Proletkult na discussão mas não se confundindo com ele, discordava da duração

breve da ditadura do proletariado e queria preparar-se para uma transição prolongada. A discussão, recorde-se, acontecia no quadro da NEP, que implicava um recuo táctico para formas mercantis e para um capitalismo supervisionado pelo Estado depois do comunismo de guerra, de que este era um dos mais conhecidos defensores. Contrapunha-se a Trotsky para além disso uma ideia que lhe era cara, "a desigualdade do desenvolvimento", neste caso da tomada de poder pelos proletários em países diferentes.

A ideia de hegemonia também entra na polémica, com aquele que será visto como o principal representante teórico da "direita" do partido e para quem Lenine terá cunhado o epíteto de filho dilecto do partido a defender que os bolcheviques conquistaram "o direito histórico à hegemonia" "ao destacarmo-nos na luta nas barricadas" mas "quando nos voltamos para a questão da arte, da ciência e assim por diante, e nos questionamos se a nossa hegemonia amadureceu, então afirmo que não". Assim sendo, uma das tarefas imediatas seria como conquistá-la "através da nossa própria proeminência nos campos da literatura e da cultura".

Do seu ponto de vista, se bem que alguns "elementos constitutivos" da cultura burguesa seriam "assimilados ideologicamente pelo proletariado" o que deveria suceder era a "destruição" desta: "se alguém clama pela total assimilação

da cultura burguesa, então, por exemplo, os velhos teatros irão florescer, enquanto nada é feito para promover o novo, que é considerado vulgar".

§ 10- 7 de Dezembro de 1926. Depois de uma penosa viagem terrestre e de várias tentativas falhadas de travessia marítima, Gramsci chega à ilha de Ustica onde ficará confinado por apenas quarenta e quatro dias num regime de colónia penal com liberdade parcial de movimentos. Junto com Bordiga e os restantes prisioneiros políticos, de várias tendências, organizam imediatamente todo um sistema de cursos, para além de uma biblioteca e uma cantina comunitária.

A iniciativa surge, claro, da necessidade imediata de resistir ao "embrutecimento", como escreve numa carta a Piero Sraffa, e das oportunidades levantadas por uma situação que não se voltará a repetir nos anos seguintes de encarceramento. Mas pode ler-se igualmente como símbolo de uma obsessão permanente pela educação e formação política que acompanha Gramsci ao longo da sua vida. Do *Clube de Vida Moral*, com apenas um punhado de participantes, ainda durante a Iª Guerra Mundial, à *Escola de cultura e propaganda socialista*, em Novembro de 1919, no âmbito do *L'Ordine Nuovo*, ao *Grupo de educação comunista/Instituto de Cultura Proletária*, em janeiro de 1921, já depois da criação do Partido Comunista

(este último, reconfigurado como secção italiana do Proletkult) até, depois de regressar a Itália já como líder principal da estrutura partidária, à *Escola do Partido*.

Num artigo com esse mesmo nome[20], publicado a 1 de Abril de 1925 no *L'Ordine Nuovo*, esclarecia que numa "organização de luta" "estuda-se para aumentar, para afinar as capacidades de luta (…) para compreender melhor quais são as posições do inimigo e as nossas, para melhor poder adequar, a partir delas, a nossa acção de cada dia". A persistência neste tipo de esforço tem sido usada por vezes para mostrar uma importância generalista da questão cultural em Gramsci. Contudo, não deve esconder diferenças no entendimento do que cada uma delas significaria, nos seus objectivos e na própria ideia de cultura.

Percebe-se facilmente, por exemplo, a distância desta última formulação dos objectivos do Proletkult com o qual tinha suficiente proximidade para, em 1918, publicar[21] uma tradução de Lunacharsky sobre os objectivos daquele movimento. Mais,

20 Em *Escritos Políticos III*, Seara Nova, 1978.

21 Em 1 de Junho de 1918, o *Il Grido del Popolo*, de que era editor, publicou uma tradução Anatoly Lunacharsky, intitulada *La cultura nel movimento socialista*, no qual este explicava a posição do Proletkult no debate cultural russo, lamentava que a concepção de cultura proletária era vista com suspeita pela direcção bolchevique e considerava que a tradicional propaganda política já não servia, sendo necessário um processo de auto-educação proletária através de instituições culturais próprias.

"a partir de Junho de 1920", portanto perto de um ano depois da fundação do *L'Ordine Nuovo* e no calor das ocupações de fábricas, situa Paola Merli, há um momento em que "a influência de ideias prolekultistas" se torna "perceptível nos escritos de Gramsci". A referência mais clara será o artigo de 14 de Junho de 1920, na edição piemontesa do *Avanti!*, que termina explicitamente com a ideia de que "os nossos camaradas russos desejam estabelecer relações entre o Proletkult e as organizações culturais proletárias que já existem sob a forma embrionária em todo o mundo", esclarecendo que estes "já montaram uma rede inteira de organizações pela "cultura proletária" (Proletkult)" o que estaria a fazer como que os trabalhadores levantassem questões sobre se "elementos de uma arte, filosofia e moralidade (…) específicos à classe trabalhadora já existem" e "o mero facto de os trabalhadores colocarem estas questões e tentarem responder significa que os elementos de uma civilização proletária original já existam, que há já forças de produção proletárias de valores culturais", apesar de ainda "não ser possível obter resultados criativos positivos antes do sistema de dominação burguês ter sido quebrado". Gramsci vinca, a propósito, que "a revolução (…) pressupõe a formação de um novo conjunto de normas, uma nova psicologia, novas formas de sentir, pensar e viver que devem ser específicas da classe trabalhadora, que devem ser criadas por ela, que se tornarão

"dominantes" quando a classe trabalhadora se tornar a classe dominante". Ora, sendo que a ideia de nova cultura ("nova civilização" como surge neste texto) já fazia parte das preocupações de Gramsci, o que se encontraria de novo aqui seria essa referência a que as novas formas deveriam ser criadas por, e específicas dos, sectores operários.

Um pouco mais tarde, a 5 de Janeiro de 1921, num artigo no *L´Ordine Nuovo*[22], Gramsci tenta justificar uma frase de Lunacharsky sobre Marinetti ser revolucionário. Mais importante que a tomada de posição em si (um esclarecimento sobre algo que poderia ser alvo de mal entendidos nos movimentos socialistas da altura em Itália dadas as diferenças entre o futurismo russo e o italiano) é o raciocínio para lá chegar. Começa por estabelecer que, em contraste com a luta por um novo Estado, "o campo da luta para a criação de uma nova civilização é, pelo contrário, absolutamente misterioso, absolutamente caracterizado pelo imprevisível e pelo impensável". Para depois colocar como "hipótese geral" que "existirá uma cultura (uma civilização) proletária, totalmente diversa da burguesa". E considerar que a velha cultura é para destruir e com ela "hierarquias espirituais, preconceitos, ídolos, tradições rígidas" e "não ter medo das novidades e

22 Em *Escritos Políticos II, Seara Nova*, 1977.

das audácias, não ter medo dos monstros". Toda a reflexão serve para defender que os futuristas tiveram esta missão destrutiva e é nesse sentido que têm uma concepção "nitidamente revolucionária, absolutamente marxista, quando os socialistas não se ocupavam, nem sequer longinquamente, com semelhante questão".

Pouco depois, os traços proletkultistas desaparecem. Por seu lado, Peter D. Thomas[23] vê no período de 1922/23, uma "viragem" com o sardo a tomar contacto directamente com os debates soviéticos sobre cultura durante a sua estadia em Moscovo e a construir a partir deste material "uma nova orientação estratégica fundamental". Para ele, é preciso prestar atenção à evolução da ideia de hegemonia a partir desta altura com "uma perspetiva que propõe a hegemonia em termos de sua capacidade (ou incapacidade) de produzir instâncias reais de progresso histórico", decisiva para a análise quer da evolução da burguesia quer para a política proletária.

O autor salienta ainda que aquele conceito que surgia avulso e com sentido lato de dominação em Gramsci antes deste período, passa a ser uma peça política das Teses de Lyon do Partido Comunista, onde este assegura o seu predomínio político, e de *Alguns temas da questão meridional*, o texto

23 Ver *A virada de Moscou": o diálogo entre Gramsci e os bolcheviques (1922-1923)*, Revista Outubro, n. 30, maio de 2018.

incompleto no qual trabalhava antes de ser preso. Nota-se ainda que o conceito tem um sentido político em disputa e é usado de forma absolutamente diversa. Por um lado, "literalmente constitui um verdadeiro leitmotiv" nos textos do Prolekult. Por outro, no âmbito dos debates da NEP, ressurge para, em alguns usos, passar a mostrá-la como uma "ofensiva" que excedia a dominação e não apenas um recuo. E se, neste caso, significava uma "tentativa de pensar a hegemonia em termos relacionais e pedagógicos, como uma forma de liderança que busca construir as condições para um progresso histórico real" o que Gramsci tira daí não está ordenado às coordenadas do debate russo. Se as evidências de influência servem para sacudir as teses impressionistas que pressupõem em Gramsci uma espécie de académico *malgré lui*, não devem servir para encontrar uma derivação directa, mas sim para perceber a génese de um pensamento original.

§ 11- "Deve-se falar de luta por uma nova cultura, ou seja por uma nova via moral que não pode deixar de estar intimamente ligada a uma nova intuição da vida, até que se torne uma nova forma de sentir e de ver a realidade". No longo período de encarceramento de Gramsci na prisão de Turi, no sul de Itália, a ideia de criação de uma cultura proletária surge claramente preterida em favor de uma "nova cultura",

em termos gerais, e mesmo esta formulação, como veremos, surge muitas vezes sob outra capa conceptual.

Neste texto, no Caderno 23 § 6, datado de 1934, o ponto a reforçar era mesmo preferir a ideia de lutar por essa "nova cultura" e não por uma "nova arte (no sentido imediato)" que não poderia ser criada por decreto porque não se podem "criar artificialmente" novos artistas. Para ele, "um novo grupo social que entre na vida da história com um comportamento hegemónico, com uma confiança em si que não tinha anteriormente, não pode deixar de fazer surgir das suas profundidades personalidades que, precedentemente, não teriam encontrado força suficiente para se exprimir numa certa direcção de forma completa" mas será "o novo mundo cultural, pelo qual lutamos, suscitando paixões e calorosa humanidade" que dará lugar a novos artistas.

De notar que tal como não romantiza a sabedoria popular, Gramsci também não pretende nos Cadernos do Cárcere glorificar a condição proletária, nem prestar culto ao trabalho fabril, procurando uma leitura não reducionista da actividade artística e cultural. Isto apesar de mesmo nas condições mais difíceis não deixar de acreditar que é uma revolução conduzida pelo proletariado que, através da emergência de condições sociais absolutamente novas, poderá trazer novas formas de sentir. Assim, neste trecho, Gramsci

ao mesmo tempo separa a tarefa de luta cultural imediata do momento pós-hegemónico, identifica "nova cultura" com "nova via moral" e abre caminho para a ideia de "novas formas de sentir".

Esta última expressão adentra-nos aliás em algo que é importante para ele que tanto falou na disputa das ideias dominantes mas que vai além do racionalismo limitado. É preciso não esquecer que Gramsci é não só o pensador da hegemonia (num sentido mais limitado) como o da vontade (não só a individual que permite a resistência ao fascismo e à instituição carcerária, mas a nacional-popular que há que posicionar nas relações de forças políticas), da imaginação (veja-se a sua releitura do papel do mito em Sorel e do partido como "Príncipe moderno" e ainda a imaginação contida nesta mesma ideia de nova cultura) e do sentir (elaborando a este propósito uma profusa relação dialéctica entre povo e intelectuais e refletindo sobre os erros do intelectualismo).[24]

24 No Caderno 11 § 67 escreve: "o elemento popular «sente», mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual «sabe», mas nem sempre compreende e especialmente «sente». Os dois extremos são portanto a pedantaria e o filistinismo por um lado e a paixão cega e o sectarismo por outro. (…) O erro do intelectual consiste em crer que se possa saber sem compreender e especialmente sem sentir e ser apaixonado (não só pelo saber em si, mas pelo objecto do saber), quer dizer, que o intelectual possa sê-lo (e não um puro pedante) se distinto e separado do povo-nação, quer dizer, sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, portanto, explicando-as e justificando-as na situação histórica determinada, e ligando-as dialecticamente às leis da história, a uma conceção do mundo

Sobre o que pensa acerca da cultura nesta altura convém insistir que não a reduz à alta cultura, não a toma como um todo separado das realidades nacionais e sociais, não circunscreve os intelectuais apenas à esfera da "cultura" nem lhes atribui privilégios especiais e certamente não pensa a luta política como reduzida a uma "guerra de trincheiras" feita dentro das instituições culturais.

Vamos por partes. Em primeiro lugar, quando fala na cultura dominante, ao contrário do Lúkacs de *História e Consciência de Classe*, a sua atenção não se foca sobretudo na alta cultura ou na Filosofia académica. Como já sabemos, vira-se para os seus vários níveis. Para além disso, a distinção velha cultura/nova cultura, ou cultura burguesa e proletária ou socialista (já existentes ou a criar no futuro) está longe de ser o eixo único de análise. A cultura burguesa não é vista como um bloco único com igual função, "estratifica-se" em camadas e declina-se de formas diferentes consoante as nações, respectivas histórias e relações de forças.

Desta forma, um tema importante a que dirige a sua atenção é precisamente a criação de uma "vontade nacional-popular"

superior, científica e coerentemente elaborada, o «saber»; não se faz política-história sem esta paixão, quer dizer, sem este nexo de sentimento entre intelectuais e povo-nação. Na ausência de um tal nexo, as relações do intelectual com o povo-nação são ou reduzem-se a relações de ordem puramente burocrática, formal; os intelectuais tornam-se uma casta ou um sacerdócio (dito centralismo orgânico)."

e a crítica à incapacidade da alta cultura italiana se ligar ao povo, adoptando formas livrescas e abstractas suportadas por uma intelectualidade com "tradição de casta" (Caderno 21, § 5).

Na sua leitura deste desligamento, mostra igualmente que a incapacidade de ligação/mobilização é também apanágio de manifestações culturais habitualmente consideradas menos "elevadas" e menosprezadas. Exemplo disso é a literatura popular, avaliando que a que é consumida em Itália não é indígena. Pelo que "não existe no país um bloco intelectual e moral nacional, nem hierárquico nem ainda menos igualitário. Os intelectuais não saem do povo, embora acidentalmente alguns deles possam ser de origem popular, não se sentem ligados ao povo (exceptuada a retórica), não conhecem nem sentem as suas necessidades, as suas aspirações, os seus sentimentos difusos, mas, em relação ao povo, são qualquer coisa de separado, de acampado no ar, isto é, uma casta e não uma articulação com funções orgânicas do próprio povo (Caderno 21, § 5)." Esta leitura afasta-o de uma posição instrumentalista básica sobre a sua função ideológica.

Não deixa contudo, simultaneamente, de encontrar nos romances de folhetim material para estudar parte da psicologia popular[25] e de considerar que a "literatura comercial" em

25 Numa carta de 8 de Agosto de 1927, endereçada ao seu amigo Giuseppe Berti, escreve, a propósito dos livros a que tinha então acesso na prisão que "tenho

que o "elemento interessante" é "trazido de fora, de modo mecânico, doseado industrialmente como elemento seguro de "êxito imediato" deve ainda assim ser estudada dado que "indica (e frequentemente é o único indicador existente) qual é a 'filosofia da época', ou seja, qual é a massa de sentimentos (e de concepções do mundo) que predomina na 'multidão silenciosa'", sendo um "elemento actual de cultura, de uma cultura tão degradada quanto se queira mas vivamente sentida" (Caderno 21 § 4). Interessa-lhe, portanto, captar esse sentimento e compreender rupturas e ligações entre produção e consciência popular, compreender especificamente o que este tipo de literatura faz efectivamente e não fazer uma leitura moralista, elitista, ou sequer se mostra as mais das vezes muito interessado numa avaliação estética daquela.[26]

a sorte de encontrar algo interessante até em lixo como os folhetins. Se pudesse, criaria um arquivo com centenas e milhares de fichas sobre vários aspectos da psicologia popular."

26 Para além do mais, como escreve no Caderno 15 § 58, a propósito de uma polémica nos jornais fascistas que também discutiam a "nova literatura" num sentido obviamente distinto do debate marxista: "somente a partir dos leitores da literatura de folhetim é que será possível seleccionar o público suficiente e necessário para criar a base cultural da nova literatura" e "o preconceito mais comum é o de que a nova literatura deva se identificar com uma escola artística de origem intelectual, como foi o caso do futurismo. A premissa da nova literatura não pode deixar de ser histórico-política, popular: deve ter como objectivo elaborar o que já existe, não importa se de modo polémico ou de outro modo; o que importa é que aprofunde suas raízes no húmus da cultura popular tal como ela é, com os seus gostos, as suas tendências, etc., com o seu mundo moral e intelectual, ainda que atrasado e convencional".

Há que ressalvar que o tema do desligamento e a atenção ao sentimento popular não esgotam obviamente a questão política cultural. Para compreender o estado das relações de forças suas contemporâneas, Gramsci pensará o papel de instituições como a escola ou os jornais na construção da hegemonia e olhará para a função dos intelectuais na história, nomeadamente em Itália desde a Idade Média, reflectindo quer sobre o "papel cosmopolita" dos intelectuais italianos da Igreja Católica, quer sobre o seu papel no Risorgimento, o processo de unificação do seu país, sobre o qual se questiona porque é que então não houve uma revolução jacobina. Isto ao mesmo tempo que continua na prisão a preocupar-se com o assunto que estava a desenvolver no momento em que foi detido: o aprofundamento da estrutura de classes da questão meridional, ou seja a divisão de Itália entre um norte rico e industrializado e um sul pobre e rural costurada pela aliança entre burgueses do norte e grandes proprietários rurais do *mezzogiorno* e pelos respectivos intelectuais que assumiam um papel mediador entre camponeses e Estado.

Do ponto de vista contra-hegemónico, para além de um plano de imanência ou relação dialéctica entre proletariado e os seus intelectuais orgânicos, Gramsci atribui-lhes nos Cadernos uma "tarefa" que redefine a questão da nova cultura: a de "determinar e organizar a reforma moral e intelectual,

quer dizer, adequar a cultura à função prática" (Caderno 11, § 16). Isto passa, do seu ponto de vista, pela afirmação da filosofia da práxis enquanto "concepção nova, independente, original" que "é a afirmação da independência e originalidade de uma nova cultura em incubação que se desenvolverá através do desenvolvimento das relações sociais" mas, adverte, "não se trata de dizer que toda a herança do passado deva ser rejeitada: há 'valores instrumentais' que não podem deixar de ser integralmente acolhidos para continuarem a ser elaborados e afinados".[27]

Reforma intelectual e moral é um termo que Gramsci respiga do livro de 1871 com o mesmo nome de Ernest Renan, e de sentido politicamente reaccionário inverso, da discussão sobre os efeitos da ausência de uma reforma no sentido protestante em Itália em Mario Missiroli e do seu uso por Sorel (as três referências são explicitadas pelo próprio no Caderno 14, § 26). No Caderno 16, § 9 salienta que este último a concebe "de forma um pouco (ou muito) dispersa e intelectualista".

27 Neste mesmo parágrafo vinca mais uma vez que "só após a criação do Estado o problema cultural se impõe em toda a sua complexidade e tende para uma solução coerente" mas não deixa de afirmar que "seja como for, a atitude que antecede a formação estatal não pode não ser crítico-polémica, e nunca dogmática, deve ser uma atitude romântica, mas de um romantismo que aspira conscientemente à sua elaboração clássica".

O nosso autor concebe-a a partir da analogia histórica com dois grandes modelos de transformação ocidentais do passado, o renascimento e a reforma luterana, encontrando num o "modelo" de uma mudança por cima desconectada do povo e no outro uma mudança mais orgânica.[28] A comparação histórica só se revela completa quando, noutros pontos, acrescenta o elemento da Revolução Francesa. Por exemplo, no Caderno 16, §9, considera esta uma reforma "mais completa do que a luterana alemã, porque abraçou também as grandes massas rurais dos campos, porque teve um fundo marcadamente laico e tentou substituir à religião uma ideologia completamente laica representada pelo laço nacional e patriótico"[29]

No mesmo texto, insiste na "concepção da filosofia da práxis como reforma popular moderna" que "é o coroamento

28 Neste mesmo trecho defende que "o portador da Reforma foi (…) propriamente o povo alemão no seu conjunto, como povo indistinto, não os intelectuais", tendo havido uma "deserção dos intelectuais perante o inimigo que explica a 'esterilidade' da Reforma na esfera imediata da alta cultura, até à lenta selecção, de entre a massa popular, que se mantivera fiel, de um novo grupo de intelectuais que culmina na filosofia clássica". E traça um paralelo com o que estava a suceder com a "filosofia da práxis": "os grandes intelectuais formados no seu terreno, além de serem pouco numerosos, não estavam ligados ao povo, não eclodiram do povo, mas foram a expressão de classes intermédias tradicionais, ao seio das quais regressaram nas grandes 'viragens' históricas; outros continuaram presentes, mas para submeterem a nova concepção a uma revisão sistemática, e não para procurarem um seu desenvolvimento autónomo".

29 "Mas também ela não teve uma floração de alta cultura imediata, excepto na ciência política sob a forma de ciência positiva do direito" matiza logo a seguir.

de todo este movimento de reforma intelectual e moral, dialectizado na oposição entre cultura popular e alta cultura"[30], que "suscitar um grupo de intelectuais independentes não é coisa fácil, requer um longo processo, com acções e reacções, com adesões e dissoluções e novas formações muito numerosas e complexas" e adverte que, nas suas condições de subalternidade[31] "a filosofia da práxis tornou-se também ela 'preconceito' e 'superstição'" mas contém em si "um princípio de superação desse historicismo"[32]. Uma outra indicação deve merecer toda

30 Dizendo ainda que "corresponde ao nexo Reforma Protestante + Revolução Francesa", que "é uma filosofia que é também uma política e uma política que é também uma filosofia" e que "atravessa ainda a sua fase popularizada".

31 Esclarecendo aqui que "é a concepção de um grupo social subalterno, sem iniciativa histórica, que se amplia contínua mas inorganicamente, e sem poder ultrapassar um certo grau qualitativo que está sempre aquém da posse do Estado, do exercício real da hegemonia sobre a sociedade inteira que só ela permite um certo equilíbrio orgânico no desenvolvimento do grupo intelectual".

32 Gramsci vinca ainda neste parágrafo que "é necessário não fazer confusão entre a atitude da filosofia da práxis e a do catolicismo. Enquanto a primeira mantém um contacto dinâmico e tende a elevar continuamente novas camadas de massa a uma vida cultural superior, o segundo tende a manter um contacto puramente mecânico, uma unidade exterior, baseada especialmente na liturgia e no culto mais vistosamente sugestivo para as grandes multidões". A ultrapassagem da distinção cultura popular/alta cultura através de uma "cultura integral e os problemas da forma popularizada e subalternizada da filosofia da práxis surgem ainda de formas diversas noutros parágrafos. No Caderno 10 §11 no qual se determina a necessidade de "elevar" a filosofia da práxis "que se foi, pela necessidade da vida prática imediata, 'vulgarizando', à altura que deve alcançar em vista da solução das tarefas mais complexas que o desenvolvimento actual da luta propõe, quer dizer, em vista da criação de uma nova cultura integral, que tenha os caracteres de massa da Reforma protestante e do iluminismo francês e

a nossa atenção: "na história dos processos de desenvolvimento culturais, é necessário ter em especial conta a organização da cultura e do pessoal no qual essa organização toma forma concreta".

Já no Caderno 13, § 1 a reforma intelectual e moral surge ligada ao "príncipe moderno", o partido, que "deve ser e não pode deixar de ser o propagador e o organizador" desta ["organizador e expressão ativa e operante" dirá logo em seguida], "o que significa depois criar o terreno para um desenvolvimento posterior da vontade coletiva nacional popular em vista do completamento de uma forma superior e total de civilização moderna". E aí se acrescenta outro

os caracteres clássicos da cultura grega e do Renascimento italiano". No Caderno 10, II, § 41, no qual se considera que "a difusão da filosofia da práxis é a grande reforma dos tempos modernos, é uma reforma intelectual e moral que realiza à escala nacional aquilo que o liberalismo não conseguiu realizar salvo para camadas restritas da população", apresentando-se esta como filosofia que é "ao mesmo tempo política actual, estreitamente ligada à actividade preponderante na vida das classes populares, o trabalho". "Esta concepção nova talvez assuma inicialmente formas supersticiosas e primitivas como as da religião mitológica, mas descobrirá em si mesma e nas forças intelectuais que do seu seio o povo exprimirá os elementos que hão-de superar essa fase primitiva. Esta concepção liga o homem à natureza por meio da técnica, mantendo a superioridade do homem e exaltando-a no trabalho criador, exalta portanto o espírito e a história." E no Caderno 27 § 1, onde, a propósito da necessidade de se tomar o folclore a sério se escreve: "só assim o ensino será mais eficiente e determinará realmente o nascimento de uma nova cultura entre as grandes massas populares, ou seja, desaparecerá assim a separação entre cultura moderna e cultura popular ou folclore. Uma actividade de tal género, feita em profundidade, corresponderia no plano intelectual ao que foi a Reforma nos países protestantes."

elemento significativo para compreender o que entende por este conceito: "uma reforma intelectual e moral não pode não estar ligada a um programa de reforma económica, mas antes o programa de reforma económica é justamente o modo concreto como se apresenta qualquer reforma intelectual e moral".

Uma posição materialista não determinista e um ponto de vista de luta de classes são eixos para esta complexa dialéctica entre povo, intelectuais e partido e para uma concepção original da necessidade de uma reforma cultural profunda. Estas são mais caminhos abertos do que respostas fechadas aos debates simultâneos sobre a nova cultura (do debate culturalista dos anos de juventude ao debate "soviético" posterior, passando com os debates sobre o tema que os fascistas iam promovendo) com que Gramsci dialoga simultaneamente.

Repita-se assim que, ao invés de uma despolitização culturalista da luta política, trata-se de uma politização da análise da cultura (quer a dominante quer a da resistência). Nos Cadernos, quando disseca para o papel político-social da literatura, das artes, da cultura está a trabalhar na ideia de que mediações entre infra-estrutura/superestrutura, cultura e política são igualmente lugares de luta. E esta relação infra-estrutura/superestrutura parte da concepção da sua totalidade

como um "bloco histórico" dinâmico "no qual justamente as forças materiais são o conteúdo e as ideologias a forma". Assim, a "distinção de forma e conteúdo" é "meramente didascálica, porque as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam caprichos individuais sem as forças materiais" (Caderno 7, § 21).[33]

A reforma intelectual e moral é pois uma pista decisiva para compreender a questão cultural em Gramsci. Mas não é de um ponto de chegada ou de uma resolução que se trata. Mas, mais, de explorar possibilidades. Poder-se-ia articular intelectuais orgânicos e partido como agentes (apesar de ficar em aberto a sua relação) e filosofia da práxis como conteúdo a disseminar (apesar da sua incompletude e sempre sublinhando que Gramsci manifesta tanto sensibilidade para os problemas inerentes a esta vulgarização da complexidade quanto consciência para a escala da transformação social que implicaria "elevar" o pensamento das massas para além do nível "económico-corporativo" até ao momento "ético-político" da hegemonia) e concluir por uma promessa de revolução cultural

33 No Caderno 11, § 67 vai escrever sobre o mesmo: "se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, é dada por uma adesão orgânica em que o sentimento-paixão se torna compreensão e por isso saber (não mecanicamente, mas de modo vivo), só então a relação é de representação, e sucede a troca de elementos individuais entre governados e governantes, entre dirigidos e dirigentes, ou seja, se realiza a vida de conjunto que só a força social é, se cria o 'bloco histórico'."

que ficou por cumprir. Mas, hoje em dia, mais do que a promessa por cumprir, talvez possamos dizer que vivemos uma contra-reforma intelectual e moral, que temos de conhecer os seus diversos agentes, o pessoal intelectual implicado para além do económico e do político e os esteios da sua constelação hegemónica. (Continua num próximo Caderno AH!…)

AH!

Associação Mural Sonoro

Coimbra|Lisboa|Berlim